

Henryk Benisz

Filozofia Miłości w "Uczcie" Platona : miłość mądrości jako mądrość miłości, czyli filozofia na nowo odkrywająca samą siebie

Nowa Krytyka 8, 85-101

1997

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Henryk Benisz

Akademia Wychowania Fizycznego

Warszawa

Filozofia Miłości w „Uczty” Platona Miłość mądrości jako mądrość miłości, czyli filozofia na nowo odkrywająca samą siebie

*Na niczym innym się nie rozumiem, tylko na miłości**

Sokrates

Któż nie przeczytał choć raz „Uczty” Platona... Czytając, można jednak bardzo łatwo przeoczyć zawarte w tekście wyznanie Sokratesa. Umieszczone zostało ono w nawiasie, jakby dodane od niechcienia, zdające się sugerować, że nie jest zbyt ważne. Czy jednak można pominąć milczeniem to, że Sokrates znał się **tylko** na miłości? Czy w stwierdzeniu, że nie rozumiał się on na niczym innym, tylko na miłości, nie kryje się klucz do zrozumienia **czegoś** **więcej**?

Można by naturalnie przyjąć, że mamy tu do czynienia z przejawem „fałszywej skromności” Sokratesa, usiłującej sprowokować naszą nadmierną pewność siebie, a potem ukazać ją jako zwykłą niewiedzę. Nie wydaje się jednak, aby w tym wypadku faktycznie o to chodziło. Akcent położony został bowiem na rozumieniu się

* Platon: *Uczta*, [w:] *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*. Warszawa 1982, s. 60. Wszystkie pozostałe cytaty pochodzą z tego samego dialogu.

Sokratesa w sprawach miłości, a nie na niezrozumieniu się w innych sprawach. Sokrates chce, aby tematem nocnych dysput w domu Agatona był Eros i miłość, ponieważ ten temat uważa za szczególnie ważny. Dlaczego? Dlatego, że miłość nie jest prostym fenomenem, ale jest dla filozofii czymś konstytutywnym. Bez miłości nie byłoby filozofii. Wie o tym doskonale każdy, kto zna etymologię pojęcia *filozofia*. Nie każdy jednak w pełni zdaje sobie sprawę, że miłość **faktycznie** konstytuuje filozofię, to znaczy jest istotowo konieczna do zaistnienia filozofii. Jaki z tego wypływa wniosek? Taki mianowicie, że chcąc być filozofem, trzeba **znać się** na miłości, trzeba być mądrym w sprawach miłości. Filozofia jest bowiem zarówno miłością (=umiłowaniem) mądrości, jak i mądrością miłości. Sokrates wiedział o tym, dlatego – będąc „z powołania” filozofem – mógł stwierdzić, że zna się tylko na miłości. Spróbujmy więc teraz zobaczyć, w jaki sposób w „Uczcie” Platona filozofia odkrywa samą siebie jako mądrość miłości.

„Uczta” jest dialogiem bardzo silnie powiązaniem z kulturowymi uwarunkowaniami starożytnej Grecji. Nie jest to jednak powiązanie **istotne**. Nie będziemy więc gorszyć się przedstawionymi w dialogu konkretyzacjami erotyzmu, stanowiącymi przecież tylko tło dla dokonującego się samozrozumienia filozofii. Przeprowadzimy prostą „neutralizację” tła, co w niczym nie zaszkodzi filozofii, a usunie ewentualnie rodzące się niechęci do dialogu jako traktatu filozoficznego. Rozważania o pijaństwie – aczkolwiek interesujące – w ogóle pominiemy, gdyż nie mają dla nas w tej chwili żadnego merytorycznego znaczenia. Ważne będzie natomiast to, w jaki sposób uczestnicy uczty **chwala** Erosa i w jaki sposób mówią o nim **pięknie**. Nie dajmy się zwieść użytym terminom. Chwalić oznacza wskazywać na istotne cechy, zaś mówić pięknie, to trzymać się prawdy. Z konieczności musimy też zdać się na posiadany przez nas przekaz, mimo iż nie jest on kompletny i w pełni miarodajny. Pamięamy, że Apollodoros nie uczestniczył w uczcie, a na dodatek zdążył już częściowo zapomnieć to, co zdołał sobie przypomnieć opowiadający mu o niej Arystodemos. Wiadomo również, że pod pewne wypowiedzi Sokratesa „podszył się” Platon, i nikt dzisiaj nie jest w stanie precyzyjnie oddzielić poglądów jednego i drugiego.

Spróbujmy odczytać z posiadanego tekstu tyle, ile potrafimy. Najcenniejsze są w nim dla nas wypowiedzi Sokratesa, jednak i inni – do pewnego stopnia – okazali się znawcami miłości. Dlatego nie pominiemy ich milczeniem.

Pierwszym z zabierających głos był Fajdros. Wskazał on na to, że Eros jest „najstarszym pośród najstarszych” i „rodziców Erosa nie ma” (s. 61). Jemu to zawdzięczamy „największe dobra” i „ster na całe życie” (s. 61). Posiadanie kochanej i kochającej osoby, to właśnie jego dar, a nie konsekwencja „wykorzystania” zaszczytów, bogactw itp. Dalej Fajdros opisuje uszlachetniające działanie miłości w człowieku i mówi o szczęściu, jakiego doznajemy dzięki Erosowi zarówno „za życia, jak i po śmierci” (s. 64). Żyjąc miłością, jesteśmy szczęśliwi i nawet śmierć nie pozbawia nas odczuwanej szczęśliwości. Z wypowiedzi Fajdrosa przebija się metafizyka wszechogarniającej i nie kończącej się miłości, ufundowanej na bogu miłości, będącym równocześnie dawcą miłości. Filozoficzne poszukiwania mądrości, owa miłość mądrości, odnajduje miłość jako metafizyczną zasadę wszystkiego, co istnieje. Wobec tak pojętej miłości, poszukiwanie staje się już prawie znajdowaniem, nie-wiedza wiedzą, brak mądrości mądrością.

Drugim z wypowiadających się był Pauzaniasz. On także rozpoczął swoją mowę od próby ukazania pochodzenia Erosa. Z faktu istnienia dwóch Afrodyt wyciąga on wniosek o istnieniu dwóch Erosów. Nie warto spierać się z Pauzaniaszem o zgodność jego sposobu argumentowania z treścią przekazów mitologicznych, tym bardziej zaś podważać poprawność użytych argumentów. Warto natomiast zwrócić uwagę na to, co kryje się pod pojęciami Erosa „wszeteicznego” i „niebiańskiego” (s. 65). Pierwszy z nich symbolizuje miłość ukierunkowaną bardziej na ciało niż na duszę, drugi natomiast bardziej na duszę niż na ciało. Pierwszy typ miłości – można by go nazwać też naturalnym czy biologicznym – jest niedoskonały. Więcej jest w nim popędów i fascynacji, aniżeli prawdziwego uczucia. Drugi typ miłości – można by z kolei nazwać go osobowym lub nawet... nadprzyrodzonym – ma cechy uczucia doskonałego. Osoby związane taką miłością są z sobą „przez całe życie” (s. 66), a „bogowie i ludzie na wszystko pozwalają temu, kto

kocha" (s. 69). Ktoś, kto ulega miłości niedoskonałej, jest niegodziwcem, a niegodziwiec to

„[...] taki miłośnik wszeteczny, taki co więcej ciało kocha niż duszę. I taki nie wytrwa długo, bo jemu nie to miłe, co trwa, i niech tylko okwitnie ciało, które kochał, on leci dalej w świat i lotr nie dba o to, co tyle razy mówił i obiecywał" (s. 69–70).

Inaczej jest, gdy ktoś znajduje się pod wpływem miłości doskonałej: „Ten zostanie przez całe życie, bo się w jedno stopił z tym, co trwa" (s. 70). Pauzaniasz zauważa, że miłość doskonała jest udziałem w jakiejś doskonałości. Ktoś, kto chce być doskonałym, czerpie ze źródeł doskonałości i pod jej wpływem przemienia się wewnętrznie (duchowo). Eros niebiański „do ustawicznej pracy nad sobą zmusza, on udoskonala tych, którzy sami kochają i tych, co sobie miłość zyskać potrafili" (s. 72). Gdzie można znaleźć na ziemi doskonałość niebiańskiego Erosa? Pauzaniasz dostrzega ją w niektórych ludziach, dlatego widząc ich „wartość moralną" (s. 72), uważa za rzecz piękną być z nimi związanym. Wydaje się, że zgodnie z tą koncepcją miłości, udział w miłości doskonałej jest zawsze zapośredniczony. Zatrzymujemy się więc jakby w pół drogi do doskonałości. Jest to jednak nadal droga mądrości miłości.

Do mowy Pauzaniusza dołączył się Eryksimachos. Już na samym wstępie dokonał bardzo ważnego spostrzeżenia. Zauważył on mianowicie, że miłość Erosa jest uniwersalna i w swoim działaniu obejmuje cały świat:

„Mieszka i w ciałach wszystkich żywych stworzeń, i w tym, co się w łonie ziemi wytwarza, i krótko mówiąc, we wszystkim, co tylko istnieje" (s. 73).

Kontynuując myśl o dwóch Erosach, Eryksimachos zaczął rozwijać dialektyczną wizję wzajemnego oddziaływania przeciwnieństw. Swą filozoficzną teorię medyczną (jako że był medykiem)

zastosował najpierw do wyjaśnienia zależności między zdrowiem a chorobą. Niewiele z tego przydać by się mogło współczesnym lekarzom. Nie o to jednak chodzi. Podobnie, jak nie zajmujemy się teraz kulturowymi uwarunkowaniami (tłem) filozoficznych prze-myśleń uczestników uczty, tak i nie interesuje nas stan ówczesnej nauki. Te sprawy – jak mawiał Edmund Husserl – bierzemy w nawias. Dla nas ważne jest to, że – w rozumieniu Eryksimachosa – działanie organizmu ludzkiego wypływa z działania boga miłości. Podobnie, aczkolwiek z jeszcze większymi trudnościami, Eryksimachos tłumaczy obecność boga miłości w muzyce i w porządku pór roku, czyli w (szeroko rozumianej) przyrodzie. Intencją jego było pokazanie, jaką „wszechmoc posiada Eros w ogóle” (s. 77). Czy nie stajemy się bardziej mądrzy w obliczu miłości boga, udzielającego się wszelkiemu jestestwu?

Zaraz po Eryksimachosie głos zabrał Arystofanes. Dla niego bóg miłości jest „największym przyjacielem ludzkości” (s. 79). Dlaczego? Tutaj Arystofanes rozwija swoją quasi-historyczną antropologię, w myśl której istniały niegdyś trzy płcie oraz – odpowiednio – trzy rodzaje „zlepków” ludzkich. Dodaje:

„strasznie to były silne istoty i okropnie wolnomysłne, tak że się zaczęły zabierać do bogów, [...] robić schody do nieba, żeby potem bogów napastować” (s. 80).

Dziwna to mitologia, ale i skłaniająca do myślenia. Pomińmy znowu ewidentne niedorzeczności i zobaczymy, o co właściwie chodziło Arystofanesowi. Nietrudno dostrzec, iż usiłuje on obrazowo przedstawić przyczyny miłosnego dążenia do przywrócenia utraconej jedności. Obecny w nas bóg miłości „chce z dwojga ludzi dawną jedność stwarzać i tak leczyć ludzką naturę” (s. 82). Arystofanes mówi więc o pragnieniu jedności, które jest jednocześnie pragnieniem miłości:

„Jeśli kiedy taki czy jakikolwiek inny człowiek przypadkiem znajdzie swą drugą połowę, wtedy nagle dziwny na nich czar jakiś pada, dziwnie jedno drugiemu zaczyna być miłe,

bliskie, kochane, tak iż nawet na krótki czas nie chcą się rozdzielić od siebie” (s. 83).

Jaki jest udział boga miłości w tym pragnieniu? Dowiedzieliśmy się, że zostaliśmy niegdyś pozbawieni przez tegoż boga możliwości zażywania pełnej jedności, a właściwie my sami – swym postępowaniem – doprowadziliśmy do zerwania pełnej, miłosnej więzi. Czy chodzi tylko o miłosną jedność dwojga osób? Wydaje się, że to właśnie miał na myśli Arystofanes. Dlatego znowu jesteśmy tylko w połowie mądrzy miłością. Znowu pojawia się jakieś zapóśredniczenie między nami a doskonałą miłością.

Kolejnym mówcą był Agaton. Trafnie spostrzegł on, że chwając boga miłości, należy najpierw powiedzieć, „jakim jest sam ten wielki dobroczyńca [...], a potem wielbić jego dary” (s. 87). Agaton dostrzega w bogu miłości przede wszystkim pełnię szczęścia. Dlaczego jest najszczęśliwszy? Odpowiedź brzmi: „Najszczęśliwszy jest dlatego, że jest najpiękniejszy i najlepszy” (s. 88). Zdaniem więc Agatona, bóg miłości tożsamy jest z najwyższymi wartościami. Wybrał on sobie nas, aby **być** w nas:

„On przebywa w istotach najdelikatniejszych na świecie. On sobie mieszkanie zakłada w sercach i w duszach [...] i to nie we wszystkich duszach za porządkiem, bo jeśli w kimś twarde serce znajdzie, odchodzi, a tylko jeśli subtelny grunt napotyka, gniazdo sobie ścielić zaczyna” (s. 89).

Aby bóg miłości mógł przebywać w naszych sercach, musimy najpierw uczynić te serca subtelnymi, tzn. czystymi. Dopiero wtedy staną się gotowe na przyjęcie boskiej miłości. Agaton posługuje się metaforą zamieszkiwania boga w ludzkich sercach. Zdaje sobie jednak dobrze sprawę, że bóg miłości jest „lotny, nieuchwytny w formach” (s. 89). Nie wygląd boga miłości jest istotny, gdyż jego istotą jest miłość. Będąc samą miłością, „krzywdy nie czyni, [...] nikomu gwałtu nie zadaje, każdy go chętnie we wszystkim słucha” (s. 89–90). Bóg miłości jest także twórca, rozpalającym w nas twórczą siłę: „Ten bóg jako twórca jest tak mądry, że i innych

twórcami czyni” (s. 90). Bóg-twórca to jednak przede wszystkim bóg-stwórca: „Mądrość Erosa i nowe życie na świat wyprowadza: przecież tylko dzięki niemu wszystko się rodzi i wyrasta na ziemi” (s. 90–91). To, co bóg stworzył, jest piękne i dobre, „bo nie masz Erosa w tym, co szpetne jest i złe” (s. 91). Bóg miłości kierował się miłością w stwarzaniu i nadal kieruje się miłością w działaniu:

„On chłody serc ludzkich rozprasza, on je ciepłem okrasza [...], on łagodność pomnaża, gwałtowność umarza, on rozbudza przyjaźń, ostudza nieprzyjaźń, dla dobrych łaskawy, dla mądrych ciekawy [...], dla wybranych skarb [...], on o dobrych dba, on odtrąca złych. Czy troska czy trwoga, czy serce coś marzy, czy rozum coś waży, on wtedy sterownik, kierownik, doradca i zbawca najlepszy” (s. 91–92).

Po wysłuchaniu mowy Agatona znacznie przybyło nam mądrości boskiej miłości. To prawdziwa miłość poprzez słowa Agatona udziela prawdziwej mądrości.

I tu następuje moment przełomowy, gdyż do głosu dochodzi Sokrates. Po nim zawsze można spodziewać się rewelacji, jakiegoś zupełnie nowego sposobu ujmowania problemu. Tym razem Sokrates również zaskoczył swoich przyjaciół. Na czym polega inność jego mowy? Zobaczmy to. Niech nam się jednak nie wydaje, że Sokrates mówi o czymś innym, niż jego poprzednicy. Tutaj stale chodzi o to samo – niezmiennie do końca.

Zakłopotanie Sokratesa jest udawane, podobnie jak udawane jest chwalenie Erosa. Sokrates wie, że Eros nie zasługuje na tak wielkie pochwały, jakie zgotowali mu inni uczestnicy uczty. Dlatego z lekka szydząc, stwierdza:

„Tu trzeba, jak uważam, tyle pięknych i wielkich rzeczy przylepić danemu przedmiotowi, ile tylko można, a wszystko jedno, czy on taki jest naprawdę, czy nie. Choćby nawet było inaczej, to nic nie szkodzi” (s. 93).

Jednak niewłaściwe chwalenie szkodzi i Sokrates doskonale o tym wie. Postanawia więc chwalić właściwie, to znaczy mówić prawdę o tym, o czym się mówi. Prawda o Erosie okazuje się jednak druzgocąca. Wywołuje ona konsternację u słuchaczy. Cóż takiego powiedział Sokrates? Skrótowno można by stwierdzić, że Sokrates zakwestionował Erosa jako prawdziwego boga miłości. Wydaje się to absurdalne, ale tak właśnie się stało. Oczywiście Sokrates nie powiedział tego wprost. Eros z jego przemowy jest nie tylko dalej ściśle związany z miłością, ale nawet identyfikowany z miłością. Nie jest już jednak bogiem, z którego owa miłość **wyływa**, ani – tym bardziej – bogiem, do którego miłość **powraca**. W rozmowie z Agatonem Sokrates bardzo zręcznie przeprowadza detronizację Erosa. Agaton – chcąc nie chcąc – zgadza się na to, że Eros jest miłością czegoś, a nie niczego. Czy mógłby być w ogóle miłością niczego? Skoro zaś jest miłością czegoś, to trudno, żeby tego czegoś nie pragnął. Nieprawdaż? Z kolei, jeżeli czegoś pragnie, to tego mu brakuje. Czy pragnie się czegoś, co się **naprawdę** posiada? Sokrates wykorzystuje wypowiedzi Agatona do przedstawienia prawdziwego wizerunku Erosa. Słowa Agatona nabierają w jego ustach głębszej, bardziej znaczącej treści. Eros przestaje być bogiem miłującym piękno i unikającym brzydoty. Teraz Eros jest tylko pozbawioną piękna miłością piękna. Jeżeli zaś wiemy, że to, co dobre, jest zarazem piękne (jak twierdzili nie bez racji starożytni, przyjmując jednak bardziej metafizyczną niż estetyczną definicję piękna), to Eros pozbawiony jest także dobra.

Może nasunąć się teraz pytanie: Czemu właściwie ma służyć ten krótki, ale jakże dobitny w swej treści i znaczeniu dialog Sokratesa z Agatonem? Nie chodzi tu bynajmniej o skompromitowanie nie zaprawionego w utarczkach słownych Agatona. Obaj są przyjaciółmi, ba!, daleko więcej niż przyjaciółmi. To właśnie Eros ich łączy. Czy teraz Eros mógłby ich rozdzielić? Nie wydaje się, aby było to możliwe. Agaton przyznaje słuszność Sokratesowi, ten zaś słusznie przyznaje, że tutaj ważna jest **prawda**, a nie co innego. Tak więc, w imię prawdy, Przyjaźń (piszmy ją wielką literą) jest zachowana. Także w imię prawdy pozycja Erosa zostaje mocno (!) zachwiana. Jest to jednak dopiero początkowa faza od-bóstwienia

tego niby-boga. Losy Erosa przesądają się ostatecznie w dialogu Sokratesa z Diotymą, pardon!, w dialogu Diotymy z Sokratesem. Dlaczego Sokrates przedstawiony został tutaj jako uczeń mądrości (zafascynowany mądrością Diotymy), a nie *sensu stricto* miłośnik mądrości (filozof)? Podobno jest to chwila, w której do (filozoficznej) akcji wkracza Platon. Niektórzy twierdzą, że od tej chwili Platon zacznie nas pouczać o swoich ideach. Inni zaś przesuwają tę chwilę na początek całego dialogu „Uczty”, jako że cały dialog jest *platoński*. Pomińmy jednak te niewiele znaczące różnice zdań. Spróbujmy raczej odpowiedzieć na postawione pytanie. Otóż wydaje się, że Diotyma pełni w dialogu funkcję wszystkowiedzącego „narratora”. Pojawia się i znika, a to, co powiedziane, pozostaje. Zafascynowanie Sokratesa mądrością Diotymy trzeba by chyba tłumaczyć jako reakcję na podpowiedź „z zewnątrz” (?), umożliwiającą miłującemu mądrość stawać się rzeczywiście mądrym. Ale idźmy po kolei, nie przyspieszając zanadto.

Przed rozpoczęciem rozmowy z Diotymą (która nie wiadomo kiedy się odbyła, ale dzięki temu, że się odbyła, Sokrates – relacjonując ją – już rozumie się na miłości), Sokrates uważał, że „Eros to wielki bóg i piękny” (s. 99). Jego dawne poglądy w kwestii Erosa były więc podobne do poglądów innych uczestników uczty. Potem jednak okazało się, że Eros nie jest ani piękny, ani dobry (to już wiemy, gdyż tego dowiedzieliśmy się od Agatona, „przypartego do muru” przez Sokratesa). Sokrates wyciąga stąd wniosek, że Eros musi być szpetny i zły. Diotyma zwraca jednak Sokratesowi uwagę na to, że istnieje jeszcze kategoria „między”. Jeżeli coś nie jest mądre, nie musi od razu być głupie; jeżeli nie jest piękne, nie musi od razu być szpetne etc. Przed naszymi oczyma Diotyma zaczyna „wodzić za nos” Sokratesa dokładnie w taki sposób, w jaki Sokrates „wodził” Agatona. Każe mu wyciągać „logiczne” wnioski z dopiero co przyjętych „pewników”. W ten sposób okazuje się, że Eros nie jest szczęśliwy, ponieważ **nie posiada** tego, co dobre i co piękne. Bogowie zaś – zgodnie z przed-założonym „pewnikiem” – zawsze są szczęśliwi. Stąd też **Eros nie jest bogiem**. Nie tylko nie jest **wielkim** bogiem (co zauważali przedmówcy Sokratesa), ale nie jest nim **w ogóle**. Kimże więc jest Eros? Sokratesowi nasuwa się

tylko jedna odpowiedź: Nie będąc bogiem, Eros musi być człowiekiem. Innego wyjścia zdaje się nie być. Diotyma jednak ponownie wskazuje na kategorię „między”. I tak oto między bogiem (istotą nieśmiertelną) a człowiekiem (istotą śmiertelną) istnieją duchy: „Cała sfera duchów jest czymś pośrednim pomiędzy bogiem a tym, co śmiertelne” (s. 101). Erosa zaś nazywa Diotyma „wielkim duchem, który będąc pośrodku pomiędzy jednym i drugim światem, wypełnia przepaść pomiędzy nimi i sprawia, że się to wszystko razem jakoś trzyma” (s. 101). Dodaje, iż „kto się na tych rzeczach rozumie, ten jest człowiekiem uduchowionym” (s. 101). Przedstawiona przez nią historia Erosa jest oczywiście mitologiczna, podobnie jak historie z opowiadań innych uczestników uczy. Zostawmy ją więc „na boku”, tym bardziej że pojawia się przed nami kolejny, bardzo ciekawy motyw „między”. Okazuje się, że Eros usytuowany jest pośrodku pomiędzy mądrością a głupotą. Czy nie jest to szokujące sformułowanie? Wydaje się ono być jednak w pełni zasadne, gdy zapoznamy się z argumentami, przytoczonymi przez Diotymę:

„Z bogów żaden nie filozofuje, ani nie pragnie mądrości – on ją ma; ani żadna inna istota mądra nie filozofuje. Głupi też nie filozofują i żaden z nich nie chce być mądry. Bo to właśnie jest całe nieszczęście w głupocie, że człowiek nie będąc ani pięknym i dobrym, ani mądrym, przecie uważa, że mu to wystarczy. Bo jeśli człowiek uważa, że mu czegoś nie brak, czyż będzie pragnął tego, na czym mu, jego zdaniem, nie zbywa?” (s. 103).

Sokrates jest skonsternowany tym, co usłyszał. Zastanawia się, kto zatem w takiej sytuacji zajmuje się filozofią. Skoro ani mądry nie, ani głupi nie, to kto? Pytanie jest tylko pozornie trudne. Odpowiedź jest konsekwencją przyjętego przez nas sposobu myślenia: Eros filozofuje, ponieważ właśnie on wypełnia przestrzeń „między”. Diotyma stwierdza:

„Mądrość to rzecz niezaprzeczenie piękna, a Eros to miłość tego, co piękne; przeto musi Eros być miłośnikiem mądrości, filozofem, a filozofem będąc, pośrodku jest pomiędzy mądrością i głupotą” (s. 103).

Z czego bierze się właściwie konsternacja Sokratesa? Czy można przypuszczać, że Sokrates słyszy o tych sprawach po raz pierwszy? Należy sądzić, że i tak, i nie. Wyjaśnienie tkwi w tym – jak uważa Diotyma – że Sokrates uważał Erosa za **przedmiot miłości**, a nie za samą **miłość**. Stąd też przypisywał mu tak wiele atrybutów, odnoszących się tylko do istoty doskonałej. I co dalej? Dalej Sokrates znowu „wodzony” jest za nos przez Diotymę. Dzieje się to jednak w słusznej sprawie, więc nie miejmy za złe Diotymie, że jest nazbyt „nauczycielska” i Sokratesowi, że jest nazbyt „uczniowski”. Zastanówmy się raczej wraz z Sokratesem, jaki pożytek mają ludzie z tak pojętego Erosa. Innymi słowy: Co rzeczywiście znaczy dla nas miłość Erosa?

Droga do prawdy wiedzie tutaj poprzez piękno. Sokrates zapewnia, że miłowanie piękna oznacza pragnienie posiadania tegoż piękna. Skądinąd zaś wiemy (konkretnie ze starożytnej filozofii greckiej), że piękno łączy się – w ścisłym tego słowa znaczeniu – z dobrem. Podobnie zatem, miłując dobro, pragniemy je osiąść. A gdy już posiadziemy jedno i/lub drugie? Tutaj Sokrates nie ma najmniejszych wątpliwości: Posiadając je, staniemy się szczęśliwi. No tak..., czy ktoś z nas nie chciałby być szczęśliwy?

Diotyma wyrывa nas z zadumy kolejnymi, ważkimi kwestiami. Uświadamia Sokratesowi, że miłość, a precyzyjniej mówiąc: miłość pragnąca dobra, obecna jest w nas wszystkich. Jest ona zatem miłością powszechną. W tym momencie Diotyma zadaje prowokacyjne pytanie:

„Dlaczego [...] nie mówimy, że wszyscy ludzie kochają, skoro każdy kocha właściwie to samo i zawsze, tylko o jednych mówimy, że kochają, a o drugich nie?” (s. 105).

Podana przez nią odpowiedź brzmi:

„Odróżniamy przecież coś jako istotę miłości i to nazywamy wyrazem ogólnym, a różne jej inne rodzaje różnymi określamy nazwami” (s. 105).

Przytoczony dalej przykład – mający ilustrować wprowadzone rozróżnienie – jest jednak kontrowersyjny. Zbyt głęboko wnika on w starożytną koncepcję sztuki i twórczości artystycznej. Nie wszystko już tam jest dla nas takie oczywiste, jakie było dla Greków. Wiele już nie byłibyśmy skłonni zaakceptować. Zostawmy więc przemyślanie nad przykładem Sokratesowi. My zaś wróćmy do idei przewodniej. Wiemy już, że ludzie miłują dobro i pragną je posiadać. Czy to pragnienie jest jakoś ograniczone w czasie? Nie. Dlatego Diotyma podsumowuje dotychczasowe rozważania stwierdzeniem, że „przedmiotem miłości jest wieczne posiadanie dobra” (s. 107).

Jak w takim razie powinna przejawiać się autentyczna miłość? Czy jest to miłość, która **tylko** pragnie? A może jest to **twórcze** pragnienie? Diotyma odpowiada na to pytanie w sposób tak symboliczny, że aż nazbyt dosadny: „Jest to zapładnianie tego, co piękne, zarówno co do ciała, jak i co do duszy” (s. 107). Wyjaśnienie to jawi się nam pewnie równie tajemniczo i niezrozumiale jak Sokratesowi. Bo i owszem, każdy wie o istnieniu w ludzkiej naturze cielesnego pędu, ale żeby i duchowy pęd istniał? A jednak. Popęd płciowy może być zarówno cielesnego, jak i duchowego rodzaju. Zawsze jednak ukierunkowany jest on na to, co **piękne** i – jednocześnie – **czerpie z tego, co piękne**:

„Boska to jest rzecz, i w istocie śmiertelnej te dwa tkwią nieśmiertelne pierwiastki: ten płciowy pęd i zapłodnienie. Nie masz ich nigdy tam, gdzie harmonia pewna nie zachodzi. Bo to, co brzydkie, nie harmonizuje z żadnym boskim pierwiastkiem, a to, co piękne – tak. Więc Piękno prawo wszelkich narodzin wyznacza i narodzinom pomaga” (s. 108).

Czy słowo *Piękno* napisane zostało przypadkowo dużą literą? Czy jest to **zwykle słowo**, albo może już **stwórcze słowo**? O jakiej to harmonii mówiła Diotyma? O boskiej harmonii w naturze? No tak... Jedno jest pewne. Nie chodzi tutaj już tylko o piękno estetyczne w podstawowym znaczeniu tego terminu. Widzimy, że Piękno **obejmuje wszystko**. Chciałoby się już nawet powiedzieć, że Piękno **jest wszystkim**. Jaka jest zatem rola człowieka **wobec** tego, co piękne i **w** tym, co piękne? Diotyma podpowiada, że działająca w człowieku miłość znajduje swój upust w płodzeniu (tworzeniu) w pięknie. Miłość jednak **nie wyczerpuje się** w tym akcie. Miłość miłującego człowieka dosięga nieśmiertelności i staje się na powrót **wieczną** miłością. Przecież nawet u zwierząt – jak sugeruje Diotyma – miłosny nastrój jest (dla owych zwierząt) jakby przekroczeniem granicy doczesności. Nie rozumiejący tego Sokrates otrzymuje surową reprimendę. Bo czyż można pojąć istotę miłości, gdy nawet to pozostaje niezrozumiałe? Dlatego Diotyma tłumaczy Sokratesowi, że „natura śmiertelna szuka sobie wiekiustego bytu i nieśmiertelności” (s. 109) i przytacza na to pouczające (i nie pouczające) przykłady. Dochodzi jednak do punktu, w którym wszelkie tłumaczenie zawodzi. Zwykle słowa zatrzymują się pokornie przed obszarem *sacrum*. Diotyma stwierdza:

„Aż dotąd w święte sprawy Erosa można było, mój Sokratesie, nawet i ciebie łatwo wprowadzić; ale najwyższe, najświętsze jego tajemnice, z których to wszystko dopiero wypływa, nie wiem, czy potrafisz przeniknąć, nawet choćbyś i szedł śladami dobrego przewodnika” (s. 113).

Można jedynie wskazać na pewien „oddolny” rozwój działającej w człowieku miłości. Kierunek jego przebiega od miłości pięknych ciał, do miłości pięknych dusz.

Teraz jednak dochodzimy do momentu kulminacyjnego. Spróbujmy stanąć na miejscu Sokratesa. Diotyma mówi:

„Ten, kto aż dotąd zaszedł w szkole Erosa, kolejne stopnie piękna prawdziwie oglądając, ten już do końca drogi miłości

dobiega. I nagle mu się cud odsłania: piękno samo w sobie, ono samo w swojej istocie. Otwiera się przed nim to, do czego szły jego trudy poprzednie; on ogląda piękno wieczne, które nie powstaje i nie ginie, i nie rozwija się ani nie więdnie, ani nie jest z jednej strony piękne, a z drugiej szpetne, ani raz tylko takie, a drugi raz odmienne, ani takie w porównaniu z czymkolwiek, a z czym innym inne, ani też dla jednego piękne, a dla drugiego szpetne. I nie ukaże mu się piękno ni-by twarz albo ręce jakie, lub jakakolwiek cząstka cielesna, ani jako słowo, ni wiedza jakakolwiek, ani jako cecha jakiegoś, powiedzmy, stworzenia, ni ziemi, ni nieba, ani czegokolwiek innego, tylko piękno samo w sobie niezmienne i wieczne, a wszystkie inne przedmioty piękne uczestniczą w nim jakoś w ten sposób, że podczas gdy same powstają i giną, ono ani się pełniejszym nie staje, ani uboższym, ani go żadna w ogóle zmiana nie dotyka” (s. 115).

Widzimy wyraźnie, że piękno samo w sobie wykracza ponad rzeczywistość stworzoną. Piękno samo w sobie jest samym tworzeniem. Nie można wyobrazić go sobie jako **coś pięknego**, a nawet nie jako **coś**. To w Nim właśnie zawiera się wszystko. To przez Nie wszystko żyje. To dzięki Niemu warto żyć. Inaczej mówiąc (słowami Diotymy):

„Na tym szczeblu dopiero życie jest coś warte: wtedy, gdy człowiek piękno samo w sobie ogląda [...]. Gdyby komu było dane zobaczyć piękno samo w sobie, nieskałane, czyste, wolne od obcych pierwiastków, nie splamione ludzkimi namietnościami i barwami i wszelką lichotą śmiertelną, ale to nadświatowe, wieczne, jedyne, niezmienne piękno samo w sobie. Co myślisz, czy by mógł jeszcze wtedy marne życie pędzić człowiek, który aż tam patrzy i to widzi, i z tym obcuje?” (s. 115–116).

Co pomyślał i co zrobił Sokrates? On po prostu uwierzył:

„Takie to rzeczy Fajdroście mówiła mi Diotyma i ja, proszę was, uwierzyłem [...]. Toteż powiadam, że każdy powinien czcić Erosa, i sam go czczę, a szczególnie się ćwicząc w miłości i innym to doradzam, a teraz i zawsze wielbię potęgę Erosa ze wszystkich moich sił. Przyjmij tedy Fajdroście, jeśli wola, tę mowę jako pochwałę Erosa, a jeśli nie, to ja nazwij, jak ci się tylko podoba” (s. 116–117).

Tak oto Sokrates zakończył swoją mowę. Wydawać by się mogło, że była to tylko pochwała Erosa. Nieco inna naturalnie, jako że Sokrates zawsze musi powiedzieć coś po swojemu, ale mimo to pochwała Erosa. Dobitnie zdają się świadczyć o tym zwłaszcza ostatnie zdania, wypowiedziane przez Sokratesa. Czy jednak Sokrates rzeczywiście chwalił Erosa i czy jemu oddawał cześć? Po głębszym namyśle nie sposób odpowiedzieć na to pytanie twierdząco. Widzieliśmy bowiem, że dla Sokratesa Eros nie jest bogiem miłości. Ba! Nie jest on w ogóle bogiem, lecz tylko miłością. Przywołajmy fragment rozmowy Diotymy z Sokratesem na temat Erosa:

„– A przecież – powiadam – wszyscy mówią, że to jest wielki bóg.

– Jak to wszyscy, powiadasz; wszyscy, którzy tego nie wiedzą, czy też i ci, którzy wiedzą?

– No, wszyscy przecież.

A ona się roześmiała i powiada: – Mój Sokratesie, jak to może być, żeby go wielkim bogiem nazywali ci, którzy go nawet za boga nie uważają?

– Kto taki? – powiadam na to.

– Ty pierwszy, a ja druga” (s. 100).

Wszystkowiedząca Diotyma **znała** Sokratesa i wiedziała, że jest on ateistą. Cóż jednak oznaczało być ateistą w starożytnej Grecji? Ateiści nie uznawali bóstwa mitologicznych postaci, tworzących niezwykle rozbudowany panteon rzekomych bogów. Eros był jedną z owych postaci, stąd też Sokrates nie mógł widzieć

w nim boga. Zdawał sobie jednak bez wątpienia sprawę z tego, że Eros jest symbolem potężnej siły, która w jakimś sensie przekracza granice doczesności. Otwarte pozostaje tylko pytanie: W jakim sensie? Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, trzeba by przede wszystkim dokładnie porozdzielać „role” pomiędzy Sokratesa i Platona. To zaś, jak zostało już na początku powiedziane, nie wydaje się być w ogóle możliwe do zrealizowania. Cóż nam pozostaje?

Spróbujmy na chwilę przejść od teorii (chwalenie Erosa przez Sokratesa) do praktyki (postawa życiowa Sokratesa). Sporo informacji o postępowaniu Sokratesa można zaczerpnąć z opowiadania ostatniego uczestnika uczty – Alkibiadesa. Zwróćmy uwagę jedynie na najważniejsze sprawy. Przede wszystkim Sokrates nie jest przywiązany do piękna estetycznego (!) ani do dóbr materialnych, czy innych tzw. „przyjemnych wartości”. Alkibiades mówi:

„Otóż musicie wiedzieć, że jemu na pięknościach nie zależy nic, ani troszkę; nikt by nie uwierzył, jak on tym pogardza, a tak samo majątkiem i wszystkim tym, co hołota za wielkie szczęście zwykła uważać” (s. 124).

Nie uczestniczył też w praktykowanych wówczas formach relacji między miłośnikiem a oblubieńcem. Alkibiades całkiem szczerze i z wielkim wstydem wyznaje: „Chociażem ja spał całą noc z Sokratesem, wstałem rano, jak gdybym był przy ojcu leżał albo starszym bracie” (s. 128). Sokrates okazał się być jednocześnie mężnym żołnierzem, walecznym, odpornym na trudy, pomagającym innym w potrzebie (s. 128).

Jakież stąd można wyciągnąć wniosek? Chyba taki, że poglądy Sokratesa szły w parze z jego postępowaniem. Brzmi to trochę banalnie. Wydaje się, że nie warto podkreślać czegoś, o czym wszyscy już od dawna wiedzą. Jednak, czy w kontekście rozważań o **bogumilości**, podkreślenie takie nie jest istotne? Czy autentyczna miłość autentycznego boga miłości nie przejawia się zarówno w myśleniu, jak i w postępowaniu Sokratesa?

Sokrates był bez wątpienia filozofem, miłośnikiem mądrości. Poszukiwał Prawdy, Dobra, Piękną... Czy znalazł je wszystkie?

Chyba można zaryzykować twierdzenie, że znajdował je wszystkie, zebrane w jednym. Tym jednym jest nie nazwana miłość sama w sobie. Jest nią Miłość (pisana wielką literą) **udzielająca** miłości. Dopiero w obliczu egzystencjalnie **przyjętej** miłości od samej Miłości, Sokrates mógł osiągnąć autentyczną mądrość. Czy ją osiągnął? I tak, i nie. Tak, ponieważ pozostawał otwarty na Miłość i doświadczał Ją w sobie. Nie, ponieważ pełnia Miłości nie mieściła się w nim i jakby „przerastała” go.

Tak jak miłość mądrości nie jest w stanie ogarnąć całej Mądrości (będącej mądrością samą w sobie), tak i mądrość miłości nie jest w stanie wchłonąć w siebie całej Miłości. Miłość mądrości i mądrość miłości są jednak dwoma biegunami **tego samego**. Filozof poszukujący autentycznej mądrości (Mądrości) jest jednocześnie – czy tego chce, czy nie – poszukiwaczem autentycznej miłości (Miłości). Będąc filozofem, warto chyba zdawać sobie z tego sprawę.

Uwaga końcowa

Powyższa interpretacja „Uczty” Platona jest jedną z wielu możliwych interpretacji. Sporo w niej – podobnie jak i w innych interpretacjach – różnego rodzaju skrótów i uproszczeń. Autor nie zamierza nikogo do niczego przekonywać, ani też z kimkolwiek polemizować. Chciałby nią raczej – używając sformułowania Paula Ricoeura – **dać do myślenia...**